

Б.В.Межуев

**Вл.Соловьев, Н.П.Гиляров-Платонов и
«разложение славянофильства»**

П.Н.Милюков ввел в научный оборот выражение «разложение славянофильства»¹. С точки зрения Милюкова, старое славянофильство сочетало в себе элементы мессианизма, а также связанного с ним своеобразного религиозного универсализма (надежду на единство христианского мира, преодоление конфессионального раздора между католичеством и православием) и национализма с его убеждением в культурном превосходстве славянства. При последующем развитии этого течения мысли националистический и универсалистский компоненты славянофильского учения разошлись в разные стороны, выразителями националистических мотивов славянофильства стали Данилевский и Леонтьев, христианский универсализм, характерный для ранних славянофилов, лег в основу религиозно-церковной деятельности Вл.Соловьева. Схема Милюкова не безупречна: Данилевский и Леонтьев никогда не были членами кружка московских славянофилов, на их мировоззрение оказал влияние господствовавший в 60-е годы культ естествознания, не философский идеализм Шеллинга и Гегеля. Об этих мыслителях, как справедливо подчеркивал Соловьев в критической заметке по поводу статьи Милюкова², трудно говорить как о прямых наследниках славянофильства. Скорее они принадлежали к особому течению отечественной политической и философской мысли, отличному от славянофильства, хотя и родственного ему. Тем не менее, в 70-80-е гг. XIX в. славянофиль-

ство в самом деле претерпевает радикальные изменения, действительно в определенной степени «разлагается» (если не говорить более грубо, по-соловьевски, «вырождается»). Распадается чаемый Хомяковым и Киреевским свободный синтез разума и традиции – постепенно признанные наследники ранних славянофилов как будто утрачивают веру в возможность осознания человеком разумности православной традиции, соответствия ее начал высшим требованиям человеческого ума. Одновременно другие наследники славянофильского учения, в первую очередь, Вл.Соловьев и Е.Н. и С.Н.Трубецкие, делают попытку достичь нового философского обоснования православного вероучения, но только рассмотрев его уже в качестве компонента общеевропейской, общехристианской культурно-религиозной традиции.

Традиционализм Киреевского и особенно Хомякова предполагал свободное признание человеком религиозной веры: вера, по Хомякову, была тождественна свободе. Свобода, открывающаяся человеку в православной традиции, исключала подавление человеческого духа внешним авторитетом: авторитетом церковной иерархии, подчиняющей своей власти человеческую совесть, авторитетом рассудка, подменяющим истину формальным законом и в т.ч. авторитетом исторического «предрассудка». «Вера, – подчеркивал, например, Киреевский, – не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть, но авторитет вместе и внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума»³. В своей критике римского католицизма славянофилы часто указывали на печальную зависимость представителей западного христианства от ложных предрассудков своей религиозной традиции, на их неспособность мужественно отрешиться от них, признав правоту восточного православия. Хомяков объяснял (и отчасти оправдывал) рационализм немецкой философии именно невозможностью для человеческой души довольствоваться «принятием веры как наследства, переходящего из рода в род по слепой привычке»⁴.

Мне представляется, что учение о «цельности духа» Киреевского, так же как и концепция «волящего разума» Хомякова с гносеологической точки зрения являли собой попытки создать «*феноменологию свободного нравственного убеждения*». Убеждение в истинности того или иного нравственного или религиозного положения, считали славянофилы, никогда не сводится к признанию его логической убедительности, соответствия индивидуальным эстетическим пристрастиям или каким-то иным склонностям характера или потребностям души – убеждение, если оно

свободное и искреннее, объемлет все духовные силы человеческого существа. Именно это средоточие духовных сил Киреевский и Хомяков называют «цельностью духа» или «цельностью разума». «И для разумения истины, – пишет Киреевский, – в этом собрании всех душевных сил разум не будет приводить мысль, ему предстоящую, последовательно и отдельно на суд каждой из своих отдельных способностей, стараясь согласить все их приговоры в одно общее значение. Но в цельном мышлении при каждом движении все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук»⁵.

Если, вслед за Гадамером, видеть одну из характерных черт романтизма в «реабилитации авторитета и предрассудка»⁶, то учение Хомякова нельзя признать романтическим, хотя бы в силу его неприятия идеи авторитета, развитие которой он видел в католической Церкви. Тем более Хомяков не мог признать догматы христианского вероучения «предрассудками», так как в принципе не мог придать слову «предрассудок» положительного смысла. Хомякову был чужд столь характерный для романтизма примат бессознательного над рефлексированным, разумным, сознательным⁷.

Однако славянофильство к последней трети XIX в. постепенно проникается теми духовными тенденциями, которыми чревата романтизация религиозной веры: прославлением бытовой религиозности, культом «эстетики жизни» и реабилитацией «предрассудка». Вряд ли будет преувеличением сказать, что славянофильство другим путем, чем западная метафизика, приблизилось к черте, разделяющей романтическую философию от философии жизни (а в случае с В.В.Розановым фактически ее перешло). Свобода веры обернулась «скептическим», и для Хомякова совершенно невозможным, подчинением авторитету традиции, а также отказом от критической мысли. Наиболее отчетливо подобное развитие славянофильского учения проявилось в эволюции мировоззрения одного из наиболее ярких представителей позднего славянофильства Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887).

Философское мировоззрение Н.П.Гилярова-Платонова

В истории славянофильства фигура Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887) стоит особняком. Гилярова называли одним из крупнейших теоретиков и сильнейшим после Хо

мякова и И.В.Киреевского философом славянофильства. По свидетельству самого мыслителя, Хомяков видел в нем единственного человека, «с которым признавал полное свое согласие»⁸, Гилярова уважал и крупнейший представитель позднего славянофильства И.С.Аксаков. Тем не менее философско-литературная деятельность Гилярова не была должным образом оценена ни русским обществом в целом, ни даже его соратниками по славянофильскому лагерю. Не случайно В.В.Розанов в статье «Поздние фазы славянофильства» писал, что «мало понятый, мало оцененный у нас Н.П.Гиляров-Платонов стоит чуть-чуть в стороне от славянофилов»⁹. Сам Гиляров горько жаловался в письме к своему другу Н.В.Шаховскому, что его значение в развитии славянофильского учения не получило надлежащей оценки, что он находился в тени мощной фигуры И.С.Аксакова. Свою собственную известность в русском обществе Гиляров сравнивал со славой кремлевской пушки Единорог, о существовании которой посетители Кремля знают, но всякий раз забывают ее посмотреть, предпочитая более знаменитую Царь-Пушку¹⁰.

Приводя данное письмо Гилярова в своей критической работе о славянофильстве «Около Хомякова», П.А.Флоренский доказывал на примере положения Гилярова в кружке московских славянофилов семейственную замкнутость этого кружка, все члены которого состояли между собой в отдаленном родстве. Именно эта семейственность славянофилов, по мнению Флоренского, не дала возможность Гилярову органично вписаться в их круг. Возможно, к семейственному, или, точнее, родовому отчуждению примешалось и сословное: в отличие от других славянофилов Гиляров происходил не из дворянской, помещичьей семьи, а из семьи священника. Его отцом был приходской священник П.М.Никитский: свою фамилию Гиляров получил при вступлении в Коломенское духовное училище (от лат. *hilaris* – веселый), а приставка Платонов была присуждена ему в Московской духовной академии при получении стипендии митрополита Платона (Левшина) за написанную им в 1846 г. философскую работу об онтологии Гегеля. По окончании курса в июле 1848 г. Гиляров был причислен к первому разряду воспитанников и определен бакалавром по классу библейской герменевтики и учения о вероисповеданиях, ересях и расколах. Гиляров был знатоком истории русской церкви, его лекции, на которых он попытался психологически объяснить феномен раскола, пользовались большой популярностью у слушателей. Впрочем, преподавательская карьера

ера Гилярова неожиданно оборвалась. Московский митрополит Филарет (Дроздов) заподозрил скрытую симпатию молодого преподавателя к старообрядчеству, что повлекло за собой прекращение лекций и уход Гилярова из Духовной академии в 1855 г.

Как пишет кн. Н. В. Шаховской (под легко раскрываемым псевдонимом кн. Н. В. Ш.) в статье «Н. П. Гиляров-Платонов и А. С. Хомяков (по сочинениям и письмам Гилярова)», «А. С. Хомяков и Аксаковы познакомились с Гиляровым-Платоновым в одно из посещений Троице-Сергиевой Лавры, куда особенно часто приезжали Аксаковы ввиду близости от Троицы их имения Абрамцево... Из сохранившегося в семье Гилярова предания об этом знакомстве мы узнали, что оно состоялось после того, как либо Константин Аксаков, либо Хомяков, попав на лекцию Гилярова в Московской Духовной Академии, поразился сходством направления, которое проводилось с кафедры молодым бакалавром с тем, которое высказывалось славянофилами»¹¹. Близость Гилярова Хомякову подтверждается и тем, что после смерти последнего Гиляров принял активное участие в составлении собрания сочинений Хомякова, в частности, он перевел на русский язык несколько богословских произведений мыслителя, написанных на французском языке¹².

Литературная деятельность Гилярова после ухода из Академии была разносторонней: он продолжал выступать со статьями по истории церкви, написал теоретическое исследование об основах экономической науки «Основные начала экономики»¹³, в котором уделил основное внимание анализу значения психического, морального элемента в развитии хозяйства, интересовался и проблемами языкознания¹⁴. Однако главной его деятельностью с 1867 г. стало издание и редактирование одной из первых московских ежедневных газет «Современные известия», на страницах которой сам Гиляров регулярно выступал со статьями и заметками по религиозно-церковной и политической проблематике. Деятельность Гилярова как религиозного публициста близкий ему кн. Н. В. Шаховской характеризовал так: «Он был единственный публицист, осторожно, умно и со знанием дела касавшийся в газете вопросов веры и церкви, и тем сближавший общество с областью, считающуюся как бы монополией духовных журналистов, которые обращаются только в кругу духовенства»¹⁵. Впоследствии редакционные статьи Гилярова были изданы К. П. Победоносцевым в 1905-1906 гг. в посмертном сборнике Гилярова-Платонова «Вопросы веры и церкви»¹⁶.

Впрочем, именно издательская деятельность Гилярова оказалась чрезвычайно unsuccessful. «Современные известия» не выдерживали конкуренции с аксаковской «Русью» и с катковскими «Московскими ведомостями». С 1882 г. у газеты резко упало число подписчиков, Гилярову с огромным трудом удалось продолжить издание газеты, которая постепенно все более приобретала облик популярного массового издания. В доверительном письме к Гилярову, помеченном 1884 г., И.С.Аксаков деликатно объяснял своему единомышленнику-конкуренту причину практического неуспеха его газеты. «Вы уже не *удовлетворите* – потому, что вечно прозираете в будущее за целый век, а иногда и за несколько, – потому что мысль ваша слишком оригинальна, и в то же время радикальна. Вам под стать написать «Новые начала политической экономии» – целый трактат, и его оценят прежде всего германские ученые. Этого достоинства Катков не имеет, а потому именно он и сильнее Вас, его слово более веско, ближе к делу как оно есть – что современникам, вообще практикам, а нашим купцам пуше всего – на потребу... Как газетный публицист он несомненно стоит выше и меня, и Вас. Он не мучается никакими вопросами, не выражает ни сомнений, ни недоумений, слово его не замысловато, не мудреное, но властное. Ваша же газета, напр., это – «альбом» моих ощущений, впечатлений и мыслей...»¹⁷. В 1886-1887 гг. ушли из жизни один за другим основные соперники Гилярова по лагерю консервативной публицистики – И.С.Аксаков и М.Н.Катков. Н.П.Гиляров-Платонов надеялся занять место Каткова в качестве редактора газеты «Московские ведомости». Однако петербургское начальство предпочло ему С.А.Петровского. Не в силах пережить горечь обиды и разочарования, Н.П.Гиляров-Платонов скончался в петербургской гостинице от разрыва сердца в октябре 1887 г.

Политические взгляды Гилярова на протяжении всей его жизни оставались практически неизменными: он был убежденным сторонником самодержавия, противником политического либерализма и социального радикализма¹⁸. Как и многие другие славянофилы, Гиляров приветствовал реформы Александра II и сочувствовал либеральному духу преобразований: бюрократический официоз николаевского правления вызывал у него отторжение. Однако впоследствии, по мере усиления нигилистических настроений в русском обществе и ослабления охранительных начал, мировоззрение Гилярова начинает приобретать ярко выраженную консервативную направленность. Приверженность идеологии

консерватизма в конце XIX в. предполагала признание приоритета интересов целого, государства, нации или общества над интересами отдельного человека: в таком понимании консерватизма сходились консерваторы-идеалисты, идеализировавшие интересы целого, сводившие их к национальным культурным и религиозным ценностям, и, условно говоря, консерваторы-утилитаристы, которые интересам целого – национальным, государственным, общественным – давали прагматическую интерпретацию. Полного разрыва между этими двумя партиями не было, но определенная противоположность все же имела место. Очевидно, например, что лагерь М.Н. Каткова тяготел к прагматическому пониманию интересов целого, к подчинению деятельности Церкви «пользе и выгоде» государства. Гиляров-Платонов, бесспорно, был выразителем именно идеалистического направления отечественного консерватизма. Свое общественно-политическое кредо он сформулировал следующим образом: «Не личная выгода, не материальная корысть связуют единицы в органическое целое, а духовное единство, воспитываемое историей, хранимое преданиями, верой, обычаями, языком, тысячекратными основаниями политического, экономического устройства. Но дух есть свобода. Отсюда всевозможный личный простор в духовной области, со сдерживающей уздой против материального своекорыстия в экономической; сохранение и поощрение коллективных исторических единиц и воздержание от созидания новых по отвлеченной теории каких бы то ни было доктрин и всегдашняя поддержка общественным желанием против личных возмущений внутри, против личного нажима снаружи»¹⁹.

Как консерватору-идеалисту, отстаивавшему «личный простор в духовной сфере», Гилярову не могла импонировать подмена творческого консерватизма полицейским охранением общества; психологически он был готов понять даже тех, кто с идеалистических позиций выступал против существующего общественного устройства, не разделяя при этом ни целей радикалов, ни используемых ими методов их достижения. Одно из писем Гилярова прекрасно выражает противоречивое отношение мыслителя к тем политическим лагерям, на которые разделилось русское общество. «Теперь реалисты и классики, прежде были реалисты и идеалисты. Но вот как поменялись роли: теперешние реалисты суть именно идеалисты: они идут к идеальному, они его просят, по нем вздыхают, хотя ищут не там, где нужно. А идеалисты, – виноват, классики – отождествляют себя с полицией, насильственными мерами, с

теми, кто в старину назывались практиками»²⁰. Несложно усмотреть в этой оценке Гилярова критический выпад против Каткова и его единомышленников, являвшихся апологетами классического образования, видевших в нем своеобразное противоядие от разъедавшей русское общество заразы нигилизма. Гиляров, как и ранние славянофилы, опору консерватизма видел в духовной традиции народа, в религиозных основах социальной и культурной жизни. По этой причине он должен был с неизбежностью задавать себе вопрос: на какие идейные основы опирается сама традиция, подлежат ли ее установления разумному оправданию.

Хомяков был убежден, что православная традиция, основывающаяся на Священном Предании православной Церкви, может быть принята человеческим разумом свободно, если только не отождествлять свободу разума с логической необходимостью. Первоначально Гиляров придерживался точно такой же точки зрения. В своих философских статьях он, так же, как и Хомяков, противопоставлял свободу православного вероисповедания поклонению авторитету одного лица в римском католицизме и авторитету логической необходимости в германском рационализме.

Последний он подверг резкой критике в упоминавшейся уже работе 1846 г. об онтологии Гегеля, первая часть которой была напечатана в 1859 г., в т. 3 журнала «Русская беседа» под заглавием «Рационалистическое движение философии новых времен» (Гиляров подписался псевдонимом Н.Г.-ов). Вторая часть работы была обнаружена после смерти Гилярова в его архиве и опубликована под заглавием «Онтология Гегеля» в журнале «Вопросы философии и психологии» (1891. Кн. 8, 10, 11). Основная задача Гилярова – анализ развития философского рационализма и осмысление причин его упадка, следствием которого стало распространение естественнонаучного материализма в теоретической философии и «инстинктуализма» (оправдания требований инстинкта) в философии практической. По мнению Гилярова, рационализм есть «признание безграничных прав логического разума и отождествление его со всем миром внутренним и внешним, а вместе с тем, следовательно, и скрытое отрицание того и другого, а с ними – и самого их общеначала»²¹.

Разумеется, свое полное и окончательное выражение рационализм получает только в системе Гегеля. Для Гилярова гегелевская система представляет самую последовательную систему мировой философии: из диалектики Гегеля исчезло все пребывающее: истинная действительность была отождествлена с деятельностью

и только идеальной деятельностью, т.е. мышлением. «Бытие есть мысль, и кроме мышления не существует ничего, – излагает Гиляров основной вывод системы Гегеля. – Нет ни мыслящего Я, – никакого особого субъекта, которому бы принадлежало мышление; никакого особого объекта, о котором бы оно мыслило: словом, нет ничего реального, пребывающего, ничего такого, о чем говорили доселе: «оно есть», разумея под сим, что это не одно пустое мышление»²². Абсолютизовав сам процесс мышления, исключив из него всякую субстанциальность, Гегель фактически обезопасил себя от критики, любому критику он мог бы ответить, что тот судит его систему по чужим, а не по ее собственным законам. Однако гегелевская система сталкивается с одной внешней по отношению к ней трудностью: она противоречит обыденному опыту человека. Действительно, каждый человек убежден в реальности себя самого и внешнего мира, тогда как Гегель фактически признает это убеждение ложным и оставляет реальность только за процессом мышления. Критике обыденного воззрения человека на мир Гегель посвятил свою знаменитую первую главу «Феноменологии духа», в которой, как известно, указал на противоречивость нашего непосредственного опыта. Обыденное воззрение человека, полагал он, бессильно преодолеть разрыв между общими понятиями, которыми мы оперируем при описании непосредственных впечатлений, и конкретным, т.е. неуловимым в общих категориях, характером обозначаемых этими понятиями явлений действительности. Признание противоречивости внешнего и внутреннего опыта позволило Гегелю оттолкнуться от наших непосредственных чувств и развивать далее свою диалектическую систему, опирающуюся на идею о тождественности субъекта и объекта в восприятии. Во второй, посмертно опубликованной, части своей работы Гиляров подвергал критике этот «первый шаг» гегелевской феноменологии, позволивший философу возвыситься над непосредственным опытом и здравым смыслом. Если же критика Гегелем, как доказывал Гиляров, наличного восприятия софистична, то человек в его системе остается с двумя равноправными воззрениями на мир: обыденным и тем, который открывается ему в рационалистической философии. Понятно, что выбор в пользу первого для человека предопределен, что и объясняет успех материалистической философии после кратковременного торжества гегелевского рационализма. Гиляров в своей работе дает и иное, несколько менее изящное объяснение распространению материализма в европейской философии.

Непосредственная действительность имеет свое бытие только в понятии, а не сама в себе, бытие тождественно понятию, но если между ними нет никакого различия, то и понятие равно непосредственному бытию. Так как понятие обнимает собой все, то в той же степени категория всеобщности может быть приписана непосредственному бытию, которое в человеческом существе проявляется в виде животного инстинкта, а во внешнем мире – в виде вещества²³. Итак, по мнению Гилярова, Гегель не смог преодолеть требования здравого смысла, приведя рационализм к самоотрицанию. В чем же причина, по мнению отечественного мыслителя, столь драматического завершения развития западноевропейского рационализма?

Гиляров дает на этот вопрос определенный ответ. Односторонность рационалистической философии, которая привела ее к печальному завершению, связана с забвением, по мнению мыслителя, «самого главного двигателя нашего знания», который Гиляров называет «умом». Гиляров проводит тонкое различие между «умом» и «разумом». «Ум... не есть только формальная сила, но сам по себе владеет материей знания: а Vernunft Канта есть способность чисто формальная и, следовательно, вовсе не есть ум, ratio, νοῦς, но просто intellectus, т.е. тот же Verstand, только на высшей своей потенции... Он здесь столько же формален, как и в суждении, только его формальная деятельность приняла иное направление, потому что он находится под влиянием ума; – не в том, впрочем, смысле будто бы ум здесь есть действующее начало – ум здесь не более, как только центр тяготения, к которому невольно стремится intellectus, и около которого, само собою, сжимается в единство все разнообразие приобретенной материи знания»²⁴. Ум является, таким образом, способностью человека, снимающей благодаря воспринятой ею материи знания – идеи – противоположность непосредственного восприятия и отвлеченного мышления. В другой работе, в письме Ю.Ф. Самарину о терминологии А.С. Хомякова, вошедшей во второй том сборника сочинений Гилярова, мыслитель явно солидаризуется с воззрениями Хомякова и называет «ум» не только способностью мысли, но «отчасти и просветленной воли»²⁵. Таким образом, «ум» в концепции Гилярова-Платонова выступает, так же, как и у Хомякова, не только как интеллектуальная способность, но и как сила нравственного убеждения.

Однако в том же письме Гиляров упрекает Хомякова за неверную интерпретацию термина «разум». Традиция употребления понятий «ум» и «разум» в русском и греческом языках, по мнению

Гилярова, предполагает их трактовку, совершенно противоположную той, которую мы встречаем в произведениях Киреевского и Хомякова. Хомяков и Киреевский, отмечает Гиляров, «называли *разумом* противоположность вещественному; человек, поколику он не вешественное, есть разум. Это неверное означение, и притом означение путающее. Противоположность веществу есть *дух*... Хомяков употреблял слово разум в этом случае, мне кажется, по двоякой причине; потому, по-первых, что воспитание его было все-таки французское, и ему представлялось прежде всего все-таки *l'intelligence* удивительно убогое слово этого убогого на высшие понятия языка. *Esprit* – буквальный перевод *духа* во французском, совсем иное значит... Во-вторых, мешала правильному словоупотреблению гегелевщина. *Der Geist*, хоть и есть собственно дух, у Гегеля обратился в нечто собирательное, принял значение подобное тому, какое мы соединяем с фразою, например, *дух писателя*, или *дух времени*»²⁶. Правильное употребление категорий «ума», «разума» и «рассудка», по Гилярову, связано с таким смысловым различием этих понятий: «ум есть чувство, обращенное к бытию премирному; мысль, обращенная к уму, есть разум, она же, обращенная к чувству, есть рассудок, в том и в другом случае она формальна и заимствует предмет либо из мира вещественного через чувства, либо из не вешественного через ум»²⁷. Гиляров, как видно из письма к Ю.Ф. Самарину, хотя и расходится с Хомяковым в употреблении категорий «ум» и «разум», но, по существу, разделяет его неприятие отвлеченного рационализма и стремление к синтетическому единству человеческого сознания. Однако некоторые оттенки в философских воззрениях мыслителей все-таки существуют, для Хомякова разум человека – это активное духовное начало, тогда как концепция Гилярова допускает дуализм пассивного «ума», органа не столько мысли, сколько духовного созерцания, и формального «разума» – интеллекта, активность которого связана только, условно говоря, с логической обработкой идей «ума». Тем не менее, Гиляров в это время еще не отходит от позиции интеллектуализма, или, точнее, христианского логизма, ибо обращения к бессознательной разумности традиции, к «истинам жизни» в противовес «истинам разума» в его ранних произведениях обнаружить нельзя.

Соловьев и Гиляров

Опубликованная в 1859 г. работа Гилярова «Рационалистическое движение философии новых времен» получила положительную оценку В.С. Соловьева в его магистерской диссертации «Кри

зис западной философии» (1874). К тексту работы Гилярова Соловьев обращается дважды. Первое обращение связано с критикой гегелевской системы Гиляровым (как уже отмечалось, свою статью он подписал псевдонимом), с которой Соловьев всецело солидаризуется. В подстрочном примечании он отсылает читателя диссертации к работе Гилярова, содержащую «более подробное», чем в тексте самого Соловьева, изложение системы Гегеля, «особенно ее исходной точки и метода»²⁸, и «основательную ее критику». Труд Гилярова Соловьев характеризует как «замечательный». Действительно, оценка Гиляровым гегелевской системы как логического завершения философского рационализма и восприятие им метафизики немецкого философа как продукта «абсолютизации» или, говоря словами Соловьева, «гипостазирования» процесса отвлеченного мышления были усвоены автором «Кризиса западной философии» в его критическом анализе развития европейской философии. Однако следует учесть, что с последней частью работы Гилярова, опубликованной только после смерти мыслителя и содержащей критику первой главы «Феноменологии духа», Соловьев до 1891 г. познакомиться не мог (о каких бы то ни было личных контактах Соловьева с Гиляровым ничего неизвестно, скорее всего, близкого знакомства между ними не установилось ни в 70-е, ни в 80-е годы). Разделил бы философ отрицательное отношение Гилярова к основоположению гегелевской феноменологии в 1874 г., сказать очень трудно: в своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», публиковавшейся в «Русском вестнике» в 1877–1879 гг. и защищенной в 1880 г., Соловьев прямо опирался на критику Гегелем обыденного восприятия²⁹, которую Гиляров во второй части своей работы признал ложной. Второе упоминание работы Гилярова в тексте соловьевской диссертации связано с попыткой выведения Соловьевым материалистической философии из внутренних противоречий гегелевской системы. Так же, как и Гиляров, Соловьев был убежден, что материализм является закономерным следствием гегелевского панлогизма, логически проистекает из последнего. Соловьев также соглашается с Гиляровым, что отвержение гегелевского рационализма естественно повлекло за собой отвержение рационализма как такового, однако объяснение Гиляровым логической связи материализма с гегелевским идеализмом Соловьев подвергает некоторой коррекции. Рассуждение о тождественности понятия непосредственному бытию, доказываемой Гегелем, и вытекающей из этого положения логической возможности ус

тановить примат непосредственного бытия над понятием, по Соловьеву, «имеет вид софизма и во всяком случае никакому материалисту никогда в голову не приходило»³⁰. Соловьев предлагает иную трактовку этой связи; с его точки зрения, абстрактность всеобщего понятия материалисты заменили конкретностью конечного человека, и в силу теоретической невозможности «признать человека, или конечный дух, абсолютным началом, всеобщим подлежащим», они избрали в качестве безусловного начала «обуславливающее его бытие внешней природы»³¹.

Итак, отношение Соловьева к Гилярову, точнее, к его философским произведениям, в середине 70-х годов было вполне положительным. Оценку Гилярова сочинений молодого мыслителя, столь сочувственно отзывавшегося на его давнюю работу о Гегеле, выяснить не удалось. Письма Гилярова-Платонова, помеченные 1874 г. и хранящиеся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, свидетельствуют о том, что в момент защиты Соловьевым магистерской диссертации и во время ожесточенной полемики вокруг нее Гилярову было не до философских дискуссий. Его письма этого периода заполнены только одним: просьбами о деньгах (письмо В.М.Сперанскому от 12 июля 1874 г., письмо М.П.Погодину от 11 июля 1874 г.³²). Издательские дела, по всей видимости, у Гилярова в это время шли неважно. В газете Гилярова «Современные известия» я обнаружил лишь скупое и лишенное всех дополнительных комментариев сообщение о магистерском диспуте В.С.Соловьева в Петербургском университете 24-го ноября, автор которого, как можно понять из его текста, на диспуте не присутствовал и писал о нем со слов корреспондентов других газет³³.

Как уже говорилось выше, в первый период своей творческой деятельности Гиляров был близок Хомякову в стремлении к разумному осмыслению исторической традиции православия, однако два исторических обстоятельства не могли не сделать его первоначальное убеждение крайне проблематичным. Первым из этих исторических обстоятельств было усиление «просвещенческих» и леворадикальных настроений в кругах русской интеллигенции. Устремлению интеллигенции к радикальной ревизии исторического наследия необходимо было противопоставить веру в разумный, но открывающийся со временем смысл российской религиозной и государственно-политической традиции. Консерваторы, многие из которых вовсе не были склонны смотреть на российскую действительность сквозь розовые очки, очень ясно

представляли себе ужасающие последствия окончательного разрушения веры в «предрассудки», сознавая, что слишком многое в частной и публичной жизни человека опирается на установления, *разумный* смысл которых для него не очевиден. Доказывая, какую роль играют «предрассудки» традиции в человеческой жизни и сколь проблематичным может оказаться их полная дискредитация, русские консерваторы часто указывали на институт семьи. «Во многое, – писал Н.Я.Данилевский, – существенно христианское государство, по ограниченности сферы своих действий, не может и не должно вмешиваться; но во многом также обе эти сферы, церковная и государственная, столь же тесно связаны, столько же проникают друг в друга, как дух и тело. Таков, например, супружеский союз, который есть существенно церковный, христианский, а вместе с тем и существенно гражданский. Объявляя себя свободным от церкви, государство необходимо должно нарушить и эту неразрывную связь, должно видеть в браке учреждение исключительно гражданское и тем лишить его всякой нравственной основы»³⁴. Данилевский полагал, что сохранение института брака (а вместе с ним и табу на адюльтер, полигамно и инцест) в тех европейских странах, где было провозглашено отделение церкви от государства, объясняется лишь «инерцией или косностью» христианских «предрассудков», а не открытием новых внерелигиозных оснований нравственности.

Кризис традиционалистского мирозерцания объяснялся не только влиянием просветительского дискурса с его несколько наивной верой во всевластие человеческого разума. Существовал и другой не менее, если не более угрожающий фактор этого кризиса: не рационалистическое отвержение традиции радикалами, а ее свободная, не скованная официально-церковными запретами, интерпретация русским сектантством. С этой стороны стабильному общественному устройству грозило бедой уже не просвещенческое неверие в традицию, а фанатичное доверие к ней, порождающее надежду и отчаянное усилие открыть ее истинный смысл. Единственный и непреложный смысл положений Священного Писания или Предания размывался без остатка в свободной от церковного авторитета их трактовке. В статье «Русские скопцы: опыт истории» современный историк и психолог А.М.Эткинд показал, как вольно интерпретировался смысл евангельских слов о блаженстве скопцов по своей воле в изуверской русской секте. Эткинд замечательно рассказывает о тщетных усилиях официальных церковных публицистов (и среди них особое место он уделя

ет как раз Н. П. Гилярову-Платонову) найти обоснование изначальной порочности и греховности этого сектантского течения³⁵. Не помогали, по мнению Эткинда, ни ложные ссылки на корыстолюбие скопцов, ни столь же беспочвенное указание на тот особо порочный вид наслаждения, которое доставляло им совершение акта самокастрации.

Гиляров-Платонов – едва ли не единственный славянофил, кто был реально знаком с той действительно народной средой, откуда происходило русское сектантство. На наш взгляд, по этой причине он в конечном счете и пришел к выводу, что хомяковское отвержение начала авторитета в вопросах веры грозит в столь религиозной неиндифферентной стране, как Россия, еще более разрушительными для традиционного социально-культурного уклада последствиями, чем религиозная Реформация XVI в. в Германии. Не исключено, что именно этим обстоятельством объясняется и сомнение мыслителя в конце его жизни в правомерности разделения конкретных религиозных верований, но выделенным Хомяковым в «Записке о Всемирной истории» началам «свободно-творческого духа» и «природной необходимости». Следы такого рода сомнений особенно видны в переписке Гилярова с И. Ф. Романовым (Рцы): «Дойдя своим умом до признания (так же как и Хомяков) основного фактора в истории в известной антитезе свободы и необходимости, определяя совершенно или почти тождественно дух и материю, я восставал (и восстаю) против механического преемства верований, которое проводил Хомяков в Семирамиде... Это существеннейшее разногласие. Поэтому на вопрос: «Неужели Хомяков узок?» я отвечаю: и да, и нет. Правильнее будет ответить, что нахожу некоторую односторонность. Точнее будет выразиться, что он неполон»³⁶. В другом письме к Романову эти колебания выразились еще более определенно, в отличие от ранних славянофилов, Гиляров сомневается в возможности «усвоения сознанием» культурных или религиозных начал русского народа, допуская, однако, что причина его сомнений состоит в неполном пока раскрытии православной или «русской» идеи в истории. «...сознание народных начал, – утверждает Гиляров, – есть предвестие смерти. А я не думаю, что русский народ умер»³⁷.

Одним из возможных способов предохранения традиции от угрозы постепенного размывания в сектантском дискурсе было обращение к авторитету высшей церковной инстанции, подобному авторитету римского папы в католицизме. Однако для Гилярова-Платонова и для других поздних славянофилов, полеми

зировавших долгое время с католицизмом по поводу решения I Ватиканского собора о непогрешимости папы в делах веры и связавших себя с экуменическими инициативами по взаимодействию со старокатоликами, этот вариант был категорически неприемлем. Однако существовал и другой, более безопасный для православного славянофила путь, а именно уже известная из гадамеровской характеристики романтизма компроматация критической мысли, отрицания принципиальной возможности для сознания найти положительную альтернативу традиционным «преданиям и привычкам» или же обнаружить путь к их единственно верной интерпретации. Уже апробированная немецким консерватизмом начала XIX в. тенденция превознесения бессознательной «правды жизни» над сознательной «правдой естественного разума» для наследников Хомякова и Киреевского в этой ситуации являлась наиболее приемлемой альтернативой, и поэтому неудивительно, что к концу своей идейной эволюции они избрали именно ее. Одним из первых встал на этот путь духовный вождь позднего славянофильства И.С. Аксаков. Гиляров-Платонов, а вслед за ним, видимо, и Розанов, прошли его до конца.

Консерватизм: Жизнь против Теории

В работе «Консервативная мысль» (1953) Карл Маннгейм подверг анализу феномен немецкого консерватизма начала XIX в., возникшего как реакция на Французскую революцию XVIII в. «Если рассуждать а priori, – пишет Маннгейм, – на тему, какая группа делает акцент на жизни, а какая строит теории, опираясь на абстрактные неизменные понятия, то следовало бы сказать, что на жизнь упор делают прогрессисты, а консерваторы полагаются на жесткие нормы и абстракции. Однако беглый взгляд на исторические события убеждает нас, что в действительности было как раз наоборот. Причина этого заключается, очевидно, в том, что революционная мысль буржуазии возникала в союзе с рационализмом. А потому реакция приняла противоположную идеологию как для оппозиции, так и для более значительных целей. Революционная мысль черпает силы в желании реализовать точно определенный образец совершенства политического и общественного порядка. Консервативная мысль, противостоя реализации этой утопии, должна непременно задуматься над тем, почему современное состояние общества не соответствует этому рациональ

ному образцу»³⁸. Нетрудно увидеть сходство между немецким консерватизмом, описанным Маннгеймом, и воззрениями Ивана Аксакова 60—80-х годов с его категорическим неприятием «догматизма теории над жизнью» «Слишком медленное развитие масс, – писал И. С. Аксаков в 1865 г. в редакционной статье газеты «День», – и слишком быстрое прогрессивное движение отдельных единиц из народа и вообще тех досужих классов общества, которые по своему положению менее связаны с общей народной жизнью узами материальными и духовными и потому свободнее во всех отношениях могли, отрываясь от нее, вдаваться в отвлеченную деятельность мысли, – произвели, независимо от других причин, тот разрыв между жизнью и знанием, между практикой и теорией, которым особенно болеет наше время... В самых огромных размерах такое насильственное приложение теории к практике, такое заклание жизни на алтарь отвлеченной теории явила первая Французская революция: это была оргия теории, пирующей на развалинах сущего и живого – вакханалия деспотизма отвлеченной самоуверенной мысли отдельных единиц, приносившего в жертву теоретически-понятному идеалу народному-народную совесть и нравственность – жертву теоретически понятой свободе»³⁹.

Антиинтеллектуализм И. С. Аксакова, как и всего позднего славянофильства⁴⁰, был прямым аналогом антиинтеллектуализма консервативной немецкой мысли, эволюцию которой от апологии феодального строя в духе Ю. Мезера и романтического преклонения перед Жизнью до критического историцизма прослеживает в своей работе Маннгейм. «Сначала консерватор противопоставляет жесткости статической теории Разума движение «Жизни» и истории. Позднее, однако, он находит значительно более радикальный метод отделаться от вечных норм Просвещения. Вместо того, чтобы рассматривать мир как вечно меняющийся в отличие от статичного Разума, он представляет сам Разум и его нормы как меняющиеся и находящиеся в движении»⁴¹. Эволюция русского консерватизма была несколько иной, но, по существу, аналогичной. Доказательству разумности «предрассудков» традиции русский консерватизм мог предпочесть анализ просветительских теорий с целью обнаружения и в них положений, не опирающихся на достаточное основание. Традиционные представления и жизненные принципы в этом случае было легко признать действительными «предрассудками»: их укорененность в прошлом, апробированность опытом истории, «практикой» давали им преимущество над «предрассудками» современными. К подобному

решению проблемы уже вплотную приблизился И.С.Аксаков, однако отождествления положений православия, Священного Предания с «предрассудками» в его работах встретить нельзя. Несмотря на то, что антиинтеллектуализм был в немалой степени присущ мирозерцанию И.С.Аксакова, вождь поздних славянофилов не сделал окончательных, скептических выводов из проповедуемой им консервативно-романтической идеологии с ее преклонением перед недоступной суду человеческого разума мудростью жизни. Термин «предрассудок» для Аксакова сохраняет свой привычный негативный оттенок, как и для его противников – сторонников просветительского мирозерцания. В споре с нигилистами он иногда называет «любовь к родине, равнодушие к чести и славе своей страны» «предрассудками», но в его устах такое обозначение имеет понятный иронический смысл – выражения удивления, как столь значимые для духовной жизни человека ценности можно именовать «предрассудками» и отождествлять их таким образом с бытовыми суевериями. Однако, если консерватизм Хомякова принципиально отличался от романтического консерватизма в духе А.Мюллера и К.Савиньи, то в случае с И.Аксаковым различие оказывается минимальным. В работе Н.П.Гилярова-Платонова «Откуда нигилизм?», которое представляет собой наиболее откровенную в русской философской традиции реабилитацию «предрассудка», это различие окончательно сходит на нет.

Работа «Откуда нигилизм?» первоначально была опубликована в аксаковской газете «Русь» в № 24 за 1884 г. в виде двух писем редактору газеты. Статья представляла собой ответ на работу Н.Я.Данилевского «Происхождение нашего нигилизма», опубликованную в том же издании. Данилевский, как известно, объяснял нигилизм преимущественно влиянием Запада, поэтому противоядие от нигилизма он находил в обращении образованной части общества к национальным традициям России⁴². Гиляров-Платонов отчасти соглашался с оценкой автора «России и Европы». «Теоретически нигилизма нет. Все, что выдается за нигилистическое исповедание, есть заемное умствование, в сыром и отрывочном виде понадерганное из книг немецких, французских, английских, причем вышедших из различных школ; Фейербах, Бюхнер, Лассаль, Конт, Бокль, Дарвин, Секки; – вали все в одну кучу»⁴³ (единственным русским теоретиком нигилизма, тем, кто попытался самостоятельно продумать все следствия этого радикального течения мысли, Гиляров-Платонов считал М.А.Бакуну

на). Однако для Гилярова, в отличие от Данилевского, нигилизм представлял собой не столько идеологию, сколько определенное психологическое состояние человека, столкнувшегося с несправедливостью действительности, пороками общественного строя и т.д. Гиляров был готов допустить, что существующий общественный порядок и в самом деле несовершенен, и «озлобленность» нигилиста объективно может быть оправдана. Однако «озлобленная воля» нигилиста приводит его к теоретическому заблуждению: нигилист полагает, что все беды общества происходят из того, что общество основано не на разумных принципах, а на традиционных «предрассудках». И ослепленный ненавистью радикальный критик общества не замечает, что те принципы, которые он считает естественными, представляют собой такие же «предрассудки», как и отвергаемые им привычные ценности, только «новейшие», а не укоренные в традиции. За пределы «предрассудка» человеческое сознание вырваться в принципе не может. «Сказать: «долгой все предрассудки» значит сказать – долой общежитие, долой самый язык, ибо язык есть один из величайших предрассудков, носящий в себя понятия, частью не проверенные, частью отжитые»⁴⁴.

«Предрассудок», по мнению Гилярова, есть основа человеческой морали и регулятор общественного порядка. Смена религий, исторических укладов представляет собой не более, чем уход с исторической сцены одного «предрассудка» и приход на его место нового. Легко заметить, что Гиляров не связывает однозначно, как Гадамер, «предрассудок» с «традицией», для Гилярова возможен выбор между «традиционным» и «новейшим» предрассудками, для Гадамера каждый «предрассудок» традиционен, вне традиции просто невозможно наше знание о мире. Однако и немецкий герменевт, и русский славянофил используют противоположение (впервые, по-видимому, развернутое французским просветителем XVIII в. Кондорсе, в России наиболее ярко выраженное Лавровым, который вместо слова «предрассудок» предпочитал говорить «предания и привычки», а понятие «традиция» заменял тождественным ему «культура») *superstition – ratio* для того, чтобы подвергнуть сомнению последний член этой дихотомии. Дело не в том, что установления традиции не «предрассудки», а в том, что т.н. разумные принципы представляют собой те же «предрассудки», говорит Гиляров, или в том, что традиционен наш разум, говорит автор «Истины и метода». «Мир-то только и живет предрассудками, – категорически утверждал Гиляров-Платонов. – Когда было мне еще

семнадцать лет, я писал сочинение на тему: «Есть ли темные представления?» Я отвечал, что других представлений кроме темных даже не существует. Чем долее я жил и чем более изучал философию и историю, тем больше убеждался в этой истине и убежден в ней доселе. Мир только и живет предрассудками, только ими и держится. Разница в степени. Предрассудком в логике называется «суждение, принятое без достаточного основания». Вот в этой достаточности и дело; у одного она дальше, у другого ближе, у иного совсем нет, полной достаточности [нет] ни у кого»⁴⁵. «Веду к тому речь, – заключает Гиляров, – что если болезнь, именуемую нигилизмом, рассматривать как общественный, а не личный припадок, то существо его окажется в чрезмерном, а отсюда самоубийственном восстании против предрассудков; он обращается в самопожирательный процесс, в призрак, в ложь, ложь в квадрате»⁴⁶. Тем не менее традиционное, «унаследованное» мнение, и в особенности обычай, с точки зрения Гилярова, «имеют за себя уже то, что они *есть*. В этом их если не истина, то право: они, как ответчик, дожидаются, чтобы истец не только уличил их в отсутствии документов на владение, но представил свои, подлинные и неопровержимые, из которых видно, что другого наследника не только нет, но и быть не может»⁴⁷.

В эволюции славянофильского традиционализма Гиляров поставил логическую точку. Крайний антиинтеллектуализм его концепции «предрассудка», заявленной в работе «Откуда нигилизм?», исключал возможность дальнейшего развития доктрины. Однако эта позиция, уместная в полемике с теми, кого консервативные авторы называли – в 70—80-е годы уже не совсем справедливо – нигилистами, обезоруживала славянофилов в межконфессиональном споре. В самом деле, что означала бы теперь борьба с католицизмом и протестантизмом, которую с таким упорством вели А.С.Хомяков и И.С.Аксаков, как не борьбу одной системы предрассудков против другой⁴⁸.

Гиляров не только проводил ревизию славянофильского традиционализма, он разрушал принципиальные основания этого течения российской общественной мысли, подвергал сомнению один из важнейших его постулатов о конфессиональном превосходстве православия над католицизмом и протестантизмом, превосходстве, постигаемом свободным нравственным убеждением. Но предствление о «предрассудке» как основе всякой религиозной традиции полностью снимало их качественное различие, спор об основах вероучения становился чем-то подобным осужденно

му народной поговоркой спору о вкусах. С этим наследники старого славянофильства, и среди них в первую очередь И. С. Аксаков, никак не могли согласиться. Сразу после появления в газете «Русь» первой части работы Гилярова Аксаков направил автору письмо, в котором попросил уточнить во второй части категорию «предрассудка», которую Гиляров берет над защиту. «Статья ваша весьма обращает на себя внимание, – писал Аксаков, – хотя в газетах еще о ней и не говорят. Прочел ее и Штром, один из членов Правления Взаимного Кредита, который заведывает учетом векселей, и выразился следующим образом: «не возьму в толк: по статье выходит одно из двух – или будь нигилистом, или будь идиотом, т.е. блуди в предрассудках». Этот отзыв примите к сведению; вот почему я, как редактор, имеющий всегда в виду читателей и то, как отражается в их уме печатное слово, находил, да и нахожу вашу статью требующею дополнения. В настоящую минуту требуются обществом положительные идеалы, положительные начала, по ним оно тоскует, очень хорошо знаю, что задача вашей статьи была иная, но т.к. «нигилизм» в жизни есть отрицание, то необходимо, указывая несостоятельность существующей системы нападениям на эту отрицательную силу, – дать какую-нибудь опору покрепче предрассудков; в вашей статье – по замечанию тоже одного из читателей – «истины высшие воспринимаемые без достаточного логического основания» низведены на «один уровень с чешушеюся переносицею»⁴⁹. В другом письме, датированном 26 ноября 1884 г., Аксаков подчеркивал возможность скептической и даже анти-религиозной интерпретации гиляровской апологии «предрассудка»: «... Необходимо вам сделать какую-нибудь оговорку – для области веры, поставить ее в перспективе или над всей этой мукомольной работой человеческого духа. Иначе статья ваша совсем неполна. Возбуждая вопрос, она описывает состояние мысли и духа, – но не дает ответа, а многих совсем смутит или приведет в отчаянье, осуждая будто бы на роковую бессознательность, произвольность темных представлений: с этим мириться нельзя, – да и не следует, а нужен свет веры, конечно неупрятаемый ни в какую логическую доктрину»⁵⁰. Гиляров попытался во второй части своей работы несколько смягчить ее неприятно поразившие Аксакова выводы. Он утверждал, что отождествляет положения веры с «предрассудками» только в одном строго определенном смысле: и «предрассудки», и «истины веры» не опираются на достаточное основание. Однако дух скептицизма, который ощутил Аксаков при чтении статьи «Откуда нигилизм?», оговорками Гилярова не развеялся.

В других работах Гиляров стремился уточнить свою позицию. Он отмечал, что религиозная истина определяется субъективным психологическим чувством человека, для внешней оценки которого не существует никаких объективных критериев. Книга воспоминаний Н.П.Гилярова-Платонова «Из пережитого» завершается в высшей степени характерным признанием автора, подводящего итоги своих идейных исканий. Он пишет об убеждении, «ставшим коренным для него», убеждении «в призрачности всех формул; в добросовестном самообмане всех мнений, как бы ни казались они бесспорными; в зависимости всех мнений и верований от душевных требований нравственного или животного порядка, смотря по обстоятельствам»⁵¹. Психологизм Гилярова логически вытекал из его «скептицизма»: если наш разум бессилен отличить достоверную истину от предвзвешенного, то, утверждаясь в том или ином мнении или веровании, человек может следовать только голосу своего внутреннего чувства или, по выражению Гилярова, «душевному требованию нравственного или животного порядка». Таким образом, от безверия и полного скептицизма самого Гилярова спасала только приверженность православной традиции, мотивировавшаяся уже не столько сознательным убеждением, сколько безотчетной предрасположенностью к дорогому для него жизненному и духовному миру, разрушения и гибели которого он хотел избежать. Как и впоследствии Розанов, Гиляров-Платонов оправдывал уже не веру отцов, а свою горячую, но безотчетную и в каком-то смысле «неразумную» приверженность к ней. Духовное оправдание православному вероучению, к которому стремились все ранние славянофилы и в первую очередь А.С.Хомяков, их прежний единомышленник Гиляров-Платонов к концу своего жизненного пути искать отчаялся.

«Он был человек ни во что не верующий...»

Выше уже говорилось о той высокой оценке, которую дал Соловьев в своей магистерской диссертации статье Гилярова «Рационалистическое движение философии новых времен». Реакция Соловьева на работу «Откуда нигилизм?» оказалась, напротив, резко негативной и даже болезненной. Работа Гилярова была опубликована в газете «Русь» в 1884 г. В это время Соловьев создавал первый том своей работы «История и будущность теократии», в которой он, как известно, подверг критике ранних сла

вянофилов за непоследовательность в осмыслении идеи универсально-го единства христианской церкви, предполагавшей, по мнению Соловьева, реальное воссоединение православия с католицизмом. В 1884 г. Соловьев, уже разойдясь в воззрениях на католицизм с представителями славянофильства, прежде всего с И.С.Аксаковым, в газете которого он публиковал в 1882–1883 гг. свою работу «Великий спор и христианская политика», еще не порвал окончательно с этим течением общественно-политической мысли. Соловьев надеялся на помощь одного из представителей позднего славянофильства генерала А.А.Киреева в деле публикации книги «История и будущность теократии» в России. В одном из писем к А.А.Кирееву Соловьев в довольно резкой и даже грубой форме выразил свое первое впечатление от чтения той полемики о нигилизме, которая состоялась на страницах «Руси». Статью Н.Я.Данилевского Соловьев называет «просто глупой», а Н.П.Гилярова-Платонова «сугубо глупой», прибавляя в заключении «Ах, как стыдно!»⁵². По всей видимости, сторонника воссоединения церквей и возведения «веры отцов» на новую ступень разумного сознания возмутило в статье Гилярова оправдание безотчетного следования национальной традиции. Соловьев сразу же оценил гиляровский труд как эволюцию славянофильства в сторону безыдейного национализма и религиозного скептицизма. Сразу после кончины Гилярова-Платонова в письме Н.Н.Страхову за 26 октября 1887 г. Соловьев дал в целом более взвешенную, но в сущности столь же нелицеприятную характеристику мировоззрения покойного мыслителя. «Пожалели ли Вы Гилярова? – спрашивал Соловьев Страхова. – Для меня смерть его имеет некоторое значение. Он оставался единственным из наших писателей, который мог бы при случае – если не с силой, то с некоторым подобием силы – выступить против меня по церковному вопросу. Сам по себе он был человек ни во что не верующий, с значительным умом и без всякого разума. Нравственной стороны не касаюсь. Мир его праху!»⁵³. Не комментируя, конечно крайне субъективную, оценку Соловьевым Гилярова, отметим, что в письме Страхову мыслитель отождествляет принятие «предрассудков» традиции с неверием. Любопытно также и замечание Соловьева о «значительном уме» и отсутствии «разума» у Гилярова, пародийно воспроизводящее разделение этих категорий в ранней философской статье последнего. Если допустить, что Соловьев непосредственно следовал гиляровской интерпретации понятий «ума» и «разума», то можно сделать вывод, что, по мнению Соловьева, Гиляров обладал «значительной» философской интуицией при неспособности к строгому логическому мышлению.

Еще один вопрос, который встает при анализе соловьевской характеристики Гилярова в письме к Страхову: почему, действительно, Гиляров не выступил против религиозно-церковной проповеди Соловьева? Об этом его спрашивали и единомышленники. В переписке с одним из них, И.Ф. Романовым (Рцы) Гиляров-Платонов отвечал на предложение вступить в полемику с Соловьевым так: «Вы меня подзываете еще на полемику с Соловьевым. Но, извините, у меня не хватает терпения даже прочитывать его. И опровержение его есть дело толстого журнала»⁵⁴. Впрочем, в своих газетных статьях Гиляров все же мимоходом касался известных проектов Соловьева о воссоединении церквей. В одной из заметок Гиляров называет этот союз «унией» и отмечает совершенную беспочвенность проекта объединения церквей с помощью унии. «Управление варшавской газеты, – писал Гиляров в одной из передовых статей «Современных известий» за 1885 г., – напоминает нам о настояниях, с которыми год тому назад и более обращались некоторые письменно к редактору «Современных Известий», почему он, и именно он, в частности, не выступит со словом против В.С. Соловьева, который явился проповедником своего рода тоже унии. Не отвечая за других, скажем, за себя, что ни оригинальное воззрение, с которым выступил В.С. Соловьев, ни склонность к унии, приписываемую константинопольскому патриарху, мы не считаем достойными не только серьезного спора, но даже серьезного упоминания. Уния! Мысль о ней есть нечто забавное, не говоря о том, что к вере она не имеет отношения»⁵⁵.

В другом письме к И.Ф. Романову Гиляров кратко прокомментировал полемику Соловьева с Н.Я. Данилевским, развернувшуюся в 1884 г. по поводу отношения к католицизму. Гиляров признает победу Соловьева в этом споре. «Бесовским силлогизмом» называет он рассуждение Соловьева о невозможности определить позицию православной Церкви (не признающей догматического авторитета официального главы Церкви) по вопросу истинности или ложности решений того или иного Вселенского Собора: какой Собор является подлинно Вселенским, а какой «разбойным». «Долго я бился над этим «бесовским силлогизмом», – пишет Гиляров, – и наконец пришел к отрицательному заключению. Нельзя узнать, каков только что сейчас распущенный собор: «Разбойничий» или подлинно «Вселенский», то есть внешне-логическим путем доказать нельзя»⁵⁶.

Я обнаружил также еще одно свидетельство критики Гиляровым Соловьева в письме последнего А.С. Суворину, датированном 1883 г. Соловьев в этом письме писал об отклике газеты на свою

заметку «Соглашение с Римом и московские газеты», опубликованную в № 2639 за 1883 г. издаваемого Сувориным «Нового времени». Данный отклик, как сообщает Соловьев, был помещен в газете в качестве передовой статьи; обычно неподписанные передовые «Современных известий» принадлежали редактору газеты, поэтому и данная заметка, по всей видимости, была написана не кем иным, как Гиляровым. «Из этой статьи, – пишет Соловьев, – совершенно ясно, что московские просвирни нас с папой в грош не ставят. Особенно бедному папе достается. Объявляют его лишенным всех прав состояния, власть его прямо передают в Alliance Israélite, и наконец предсказывают, что «скоро» ни одно государство не будет принимать папских нунциев. Конечно, изрекать такие предвещения довольно свойственно почтенной церковно-служительнице, которая смолоду была в дружбе с Иваном Яковлевичем Корейшей. Не удивительно также и то, что близ Москвы-реки «нунций» понимается исключительно в смысле «металла» и «жупела» <...>⁵⁷.

Вернемся к оценкам Соловьева работы Гилярова о «нигилизме». Наиболее резкой критике Соловьев подверг славянофильство в статье 1889 г. ««Славянофильство и его вырождение». В этой работе он, опираясь на вышедшую в № 5 и 6 журнала «Русский вестник» статью М-ева «Жозеф де Местр и его политическая доктрина», доказывал влияние этого виднейшего представителя французского традиционализма на политические воззрения поздних славянофилов и М.Н.Каткова. Вл.Соловьев приводит, ссылаясь на М-ева, следующую выписку из де Местра: «Всякая конституция есть не что иное, как лоскут бумаги. Такая конституция не имеет престижа и власти над людьми. Она слишком известна, слишком ясна, на ней нет таинственной печати помазания, а люди уважают и повинуются активно в глубине сердца только тому, что сокровенно таким именно темным и могучим силам как нравы, обычаи, предрассудки, господствующие идеи, которые держат нас в своей власти, увлекая нас и господствуя нами без нашего ведома и согласия...»⁵⁸. Соловьев выделяет в тексте курсивом слово «предрассудок» и в подстрочном примечании указывает на сходство вышеприведенных слов де Местра с воззрениями одного из представителей славянофильства Гилярова-Платонова. «Здесь кстати будет вспомнить, что один из выдающихся представителей нашего национализма, покойный Гиляров-Платонов, напечатал в «Руси» Аксакова (если не ошибаюсь в 1884 г.) статью о нигилизме, где доказывал, что предрассудок есть единственная

настоящая основа человеческой жизни»⁵⁹. В этом парадоксальном сближении славянофильского консерватизма с идеями крупнейшего мыслителя французской реакции Соловьев усматривал следствие «вырождения» славянофильства, завершившего свое развитие «поклонением народной дикости».

С критикой Соловьевым славянофильства в статье «Славянофильство и его вырождение» полностью согласиться нельзя. Ошибочно считать Гилярова-Платонова, и тем более И.Аксакова, поклонниками народной дикости, нельзя рассматривать обращение этих мыслителей к идеям романтического традиционализма начала XIX в. о поклонении «темным и могучим силам» народного убеждения следствием усвоения учения де Местра: полемический настрой Соловьева не позволил ему усмотреть более глубокие причины эволюции славянофильского движения в сторону реакции и философского скепсиса. Однако в одном он был безусловно прав, к 80-м годам XIX в. позднее славянофильство находилось в серьезном идейном кризисе. Этот кризис проявился в самоотжествлении с романтическим консерватизмом Европы начала XIX в., даже усилении и заострении некоторых его фундаментальных положений (в частности утверждения значимости укорененного в народной жизни предрассудка) и разрыве с философскими интуициями мыслителей раннего славянофильства. Судьба Гилярова-Платонова свидетельствовала, что это движение утратило веру в возможность разумного оправдания той религиозной и национально-культурной традиции, с которой оно связывало свою историческую судьбу. Не случайно, симпатию к этому мыслителю испытывал К.П.Победоносцев, осуществивший посмертное издание сочинений Гилярова. Подобно позднему Гилярову, Победоносцев с холодным равнодушием относился к умозрительным религиозно-философским поискам, будучи убежден, что и вера, и неверие зависят от решения человеческого сердца, а разум бессилен и бесполезен в этих вопросах⁶⁰. Миссию философского «оправдания веры отцов» взяли на себя В.С.Соловьев и плеяда русских мыслителей-идеалистов конца XIX века.

Примечания

- ¹ См.: Милоков П.Н. Разложение славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 5.
- ² Соловьев В.С. Замечания на лекцию П.Н.Милокова // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 6. С. 423-428.
- ³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1978. С. 319.
- ⁴ См.: Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 70.
- ⁵ Киреевский В.И. Указ. соч. С. 318-319.
- ⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 329.
- ⁷ «Как ни важна категория «бытия» в самом построении Хомякова, вывести его мировоззрение из бытового самочувствия никак невозможно. – писал Г.В.Флоровский. – У него не было чувства земли. Напротив, слишком часто создается впечатление именно его не-почвенности, впечатление чрезмерной напряженности этого «волящего разума» (См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 273).
- ⁸ О данном высказывании А.С.Хомякова свидетельствует Н.П.Гиляров-Платонов в письме к кн. Н.В.Шаховскому («Русский архив», 1889. Т. 3. С. 267), а также в письме к И.Ф.Романову (Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Изд. К.П.Победоносцева. Т. 1. М., 1899-1900. С. VII).
- ⁹ См.: Розанов В.В. Поздние фазы славянофильства // Розанов В.В. Литературные очерки. Сборник статей. 2-е изд. СПб., 1902. С. 189.
- ¹⁰ «Приезжий иностранец смотрит в Москве царь-пушку и царь-колокол и ищет случая видеть Каткова и Аксакова. Но в том же Кремле есть пушка-единорог: об ней не говорят и ее не упоминают... Я не был авторитетом ни для кого; ни разу никто меня не назвал кандидатом на выдающееся общественное положение» (Цит. из письма Н.П.Гилярова-Платонова кн. Н.В.Шаховскому по поводу смерти И.С.Аксакова от 2 февраля 1886 г. // «Русский архив», 1889. Т. 3. С. 267-269).
- ¹¹ Кн. Н.В.Ш. Н.П.Гиляров и А.С.Хомяков (по сочинениям и письмам Гилярова) // «Русское обозрение», 1895. № 11. С. 14.
- ¹² Напр., такие работы А.С.Хомякова, как «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры» (1858); «Письмо к г. Бунзену» (1860) и др.
- ¹³ Гиляров-Платонов Н.П. Основные начала экономики. М., 1889.
- ¹⁴ Гиляров-Платонов Н.П. Эскурсии в русскую грамматику. М., 1904.
- ¹⁵ См.: Шаховской Н.В. Никита Петрович Гиляров-Платонов // Гиляров-Платонов Н.В. Сборник сочинений. Т. 1. С. XLII.
- ¹⁶ Гиляров-Платонов Н.П. Вопросы веры и церкви. М., 1905-1906. Т. 1-2.
- ¹⁷ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Часть 2. Т. 2. СПб., Изд. Императорской публичной библиотеки, 1896. С. 286-287.
- ¹⁸ См.: «Гиляров-Платонов Н.П.» Р.С.Т. и З.Н.Н. Три партии, мы на перепутьи. Берлин, 1860.

- ¹⁹ *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. 1. С. XLIII.
- ²⁰ Неопознанный гений. Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова (сост. С.Ф.Шарапов). М., 1903. С. 26.
- ²¹ См.: *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. 1. С. 322.
- ²² Там же. С. 339.
- ²³ Там же. С. 367.
- ²⁴ Там же. С. 322.
- ²⁵ Указ. соч. Т. 2. С. 64.
- ²⁶ Там же. С. 65.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 58.
- ²⁹ *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 2. С. 196-206.
- ³⁰ *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 64-65.
- ³¹ Там же.
- ³² См.: ОР РГБ, ф. 649, к. 1, ед.хр. 18; ОР РГБ, ф. Пог./П., к. 8, ед.хр. 5/5.
- ³³ «Современные известия», № 309, 30.11.1874, раздел «Внутреннее обозрение». С. 2-3.
- ³⁴ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., Книга, 1991. С. 209.
- ³⁵ См.: *Эткинд А.М.* Русские скопцы. Опыт истории // «Звезда», 1995. № 4. С. 131-163.
- ³⁶ «Русское обозрение», 1895. № 11. С. 23.
- ³⁷ «Летописец» «Ежемесячный журнал (ред. И.Ф.Романов)», 1904. № 1-2. С. 23.
- ³⁸ *Маннхейм К.* Диагноз нашего времени. М., Прогресс, 1994. С. 639.
- ³⁹ *Аксаков И.С.* Сочинения. Т. 2. Славянофильство и западничество. 1860-1886. СПб., 1891. С. 263.
- ⁴⁰ Идейную эволюцию позднего славянофильства, конечно, нельзя рассматривать, не принимая во внимание влияния на его представителей таких философов консервативной ориентации, как Т.И.Филиппов, А.А.Григорьев и др. Возможно, Аполлон Григорьев был первым мыслителем, который придал славянофильской идеологии ярко выраженный эстетико-романтический оттенок и определил ее последующее тяготение в сторону консервативного романтического историцизма с характерным для него культом «жизни» и апологией «предрассудка». Несомненно, что в мировоззрении самого Григорьева первая из указанных характеристик романтического историцизма – культ «жизни» – превалировала над последней – «оправданием предрассудка». По замечанию Г.В.Флоровского, Григорьева привлекала в славянофилах органическая «сила жизни» (т.е. близость глубинному, «почвенному» духу русского народа), а не «сила убеждений» (См.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 306). Высказывания И.С.Аксакова о пагубности «деспотизма теории над жизнью» во многом воспроизводят идеи А.А.Григорьева, которые он выразил в своей работе «Парадоксы органической критики». О мировоззрении А.А.Григорьева и его влиянии на русскую консервативную мысль второй половины XIX века см.: *Авдеева Л.Р.* Русские мыслители: Ап.А.Григорьев, Н.Я.Данилевский, Н.Н.Страхов. М., Изд-во Моск. ун-та, 1992.
- ⁴¹ *Маннхейм К.* Указ. соч. С. 616.
- ⁴² См.: *Данилевский Н.Я.* Происхождение нашего нигилизма // *Данилевский Н.Я.* Сборник политических и экономических статей. СПб., Изд. Н.Страхова, 1890. С. 231-271.

- ⁴³ Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Т. 2. С. 159.
- ⁴⁴ Там же. С. 166.
- ⁴⁵ Там же. С. 164.
- ⁴⁶ Там же. С. 166.
- ⁴⁷ Там же. С. 177.
- ⁴⁸ Конечно, оставалась возможность признать православие учением, воплотившим традицию вселенского христианства в более чистом, неискаженном виде, свободном от позднейших рационалистических привнесений вроде католического *filioque*. Однако здесь возникала проблема с догматическим развитием церкви на Вселенских Соборах, которую впоследствии поднимал Соловьев в своей попытке оправдания католицизма. Во всяком случае, связь принципов соборности и традиционализма, фундаментальная для православия, явно не могла быть утверждена при редукции традиции к предрассудку, ибо святоотеческая традиция, о цельности и непрерывности которой от VI в. до XV писали в XX в. такие авторы, как Г.В.Флоровский, конечно, представляет собой что-то принципиально не подлежащий суду разума иное, чем «предрассудок». Не случайно, что Гиляров все-таки не смог серьезно поколебать позиции Соловьева в споре о догматическом развитии, фактически признав аргументы последнего неопровержимыми (см. ниже в следующем разделе).
- ⁴⁹ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. СПб., 1896. С. 291-292.
- ⁵⁰ Там же. С. 289.
- ⁵¹ Гиляров-Платонов Н.П. Из прошлого. Автобиографические воспоминания. М., Изд. Товарищества М.Г.Кувшинова, 1886. С. 347.
- ⁵² Соловьев В.С. Письма. Т. 2. С. 115.
- ⁵³ Соловьев В.С. Письма. Т. 1. С. 40.
- ⁵⁴ Неопознанный гений. С. 61.
- ⁵⁵ Заметка «Об унии» опубли. В № 43 газ. «Современные известия» за 1885 г.; См. также: Гиляров-Платонов Н.П. Вопросы веры и церкви. Сборник статей 1868-1887 гг. Т. 2. М., Изд. К.П.Победоносцева, 1906. С. 469-470.
- ⁵⁶ «Летописец», 1904. № 10. С. 417-418.
- ⁵⁷ Письма русских писателей к А.С.Суворину. Серия II Материалы по истории русской науки, литературы и общественности. Ленинград, 1927. С. 173-174.
- ⁵⁸ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. С. 234-235.
- ⁵⁹ Там же. С. 235.
- ⁶⁰ См.: Победоносцев К.П. Церковь // К.П.Победоносцев: pro et contra. СПб., РХГИ, 1996. С. 204-222.